

# Fundaciones conventuales femeninas y Querella de las Mujeres en la ciudad del siglo XV

M A R Í A D E L M A R G R A Ñ A C I D

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)  
mar.grana@upcomillas.es

**Resumen:** El siglo XV asistió en la Corona de Castilla a un amplio y diversificado fenómeno de creaciones conventuales femeninas promovidas por mujeres que fue muy visible en las ciudades. Se inscribió en las reformas de la Baja Edad Media y coincidió con el debate conocido como “Querella de las Mujeres”. Partiendo de la idea de que hubo un Humanismo femenino, pensado y enunciado por las mujeres en sus propios términos, en estas páginas se buscan las conexiones entre dichos fenómenos, especialmente entre las aportaciones femeninas de reforma religiosa concretadas en las fundaciones de espacios de espiritualidad y la “Querella de las Mujeres”. Para ello, se fundamenta el análisis en una ciudad concreta, Córdoba, y se delimitan cronologías y tipologías religiosas a fin de determinar sus contenidos programáticos. El objetivo último es perfilar algunas de las principales formulaciones y claves explicativas del proyecto humanista de las mujeres.

**Palabras clave:** Humanismo femenino, Querella de las Mujeres, Reforma religiosa, Fundaciones religiosas.

**Resumo:** O século XV assistiu, na Coroa de Castela, a um amplo e diversificado fenómeno de criações de conventos femininos, promovido por mulheres e particularmente visível nos espaços urbanos. Este fenómeno inscreveu-se nas reformas da Baixa Idade Média e coincidiu com o debate conhecido como “Querela das mulheres”. Partindo da ideia de que existiu um Humanismo feminino, pensado e enunciado por mulheres nos seus próprios conceitos, procuramos nestas páginas as relações entre ditos fenómenos, especialmente os contributos femininos de reforma religiosa concretizados através das fundações de espaços de espiritualidade e da “Querela das mulheres”. Fundamentamos a análise numa cidade específica, Córdoba, delimitando cronologias e tipologias religiosas a fim de determinar os seus conteúdos programáticos. O nosso objetivo último é definir algumas das formulações e chaves explicativas do projeto humanista das mulheres.

**Palavras-chave:** Humanismo feminino, Querela das mulheres, Reforma religiosa, Fundações religiosas.

**Abstract:** The 15th century witnessed in the Crown of Castile to a wide and diversified phenomenon of female convent creations promoted by women, which was very visible in the cities. It enrolled in the reforms of the Late Middle Ages and coincided with the debate known as “Querelle des Femmes”. Starting from the idea that there has been a female Humanism, designed and formulated by women on their own terms, we look for connections between all these phenomena, especially among female contributions to religious reform embodied in the founding of monasteries and convents and the “Querelle des Femmes”. We analyse a specific city, Cordoba, and its chronologies and religious types in order to identify the contents of its program. The objective is profiling the keys of female Humanism.

**Keywords:** Female Humanism, Querelle des Femmes, Religious reform, Religious foundations.

\* El siglo XV asistió en la Corona de Castilla a un intenso fenómeno de creación de espacios de espiritualidad para mujeres protagonizado a su vez por mujeres y que fue especialmente visible en el contexto urbano. Caracterizado por la amplitud cuantitativa y la heterogeneidad de formas de vida, se inscribió en el amplio horizonte de las reformas de la Baja Edad Media. Además, coincidió en el tiempo con el debate intelectual conocido como Querella de las Mujeres, en el que se discutieron y replantearon la diferencia sexual, los contenidos de género y las relaciones de y entre los sexos<sup>1</sup>. Ambos fenómenos fueron manifestaciones de los cambios de paradigma y de los proyectos de reformulación antropológica y sociocultural del Humanismo. Pero es importante subrayar que hubo un Humanismo femenino, una propuesta intelectual y política formulada por las mujeres, que fueron agentes creadoras y que actuaron para plasmarla en la vida. Los espacios de espiritualidad constituyeron uno de sus principales lugares de manifestación. Bien como ámbitos de producción de conocimiento, de estudio y de escritura<sup>2</sup>, o bien como manifestaciones de programas de vida y de espiritualidad específicos<sup>3</sup>, fue allí donde ellas elaboraron una parte sustancial de sus planteamientos teóricos-teológicos y, además, los encarnaron en su experiencia en una interesante simbiosis entre teoría y praxis. Muy conscientes de su condición sexuada, escribieron y actuaron a favor de su sexo y lo entendieron como colectivo

---

\* Siglas: ACC= Archivo de la Catedral de Córdoba; AGOP= Archivo General de la Orden de Predicadores (Roma); AGS= Archivo General de Simancas (Valladolid); AHN= Archivo Histórico Nacional (Madrid); AHP= Archivo Histórico Provincial de Córdoba; AHPProt= Archivo Histórico Provincial de Córdoba, sección Protocolos Notariales; ASC= Archivo del monasterio de Santa Cruz de Córdoba; ASIA= Archivo del monasterio de Santa Isabel de los Ángeles de Córdoba; ASM= Archivo del monasterio de Santa Marta de Córdoba; ASMG= Archivo del monasterio de Santa María de Gracia de Córdoba; AV= Archivo Vaticano; BF= *Bullarium Franciscanum*; CMC= Manuel Nieto Cumplido, *Corpus Mediaevale Cordubense*, tomos inéditos en el Archivo Catedral de Córdoba; RAH= Real Academia de la Historia (Madrid); RGS= Registro General del Sello.

- 1 Joan Kelly – Early Feminist Theory and the “Querelle des Femmes”, 1400-1789. In *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1984, p. 65-10; Constance Jordan – *Renaissance Feminism. Literary Texts and Political Models*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990; Margaret King – *Mujeres renacentistas: la búsqueda de un espacio*. Madrid: Alianza, 1993.
- 2 Sobre los monasterios y conventos como espacios de producción de conocimiento: María del Mar Graña Cid – ¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita. In *Historia de la cultura escrita: del Próximo Oriente antiguo a la sociedad informatizada*. Gijón: Trea, 2002, p. 403 –escribí y entregué este trabajo para su publicación en 1997–; María del Mar Graña Cid – Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. In *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1999, p. 228-229. Sobre el peso específico de la orientación espiritual de los espacios concretos, María del Mar Graña Cid – Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano: Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz). In *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Florencia: Firenze University Press, 2011, p. 64-72.
- 3 Aunque no siempre sea posible separar ambas dimensiones, he desarrollado más esta segunda en: María del Mar Graña Cid – *Espacios de vida espiritual de mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550)*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2008, 2 vols.; María del Mar Graña Cid – *Religiosas y ciudades: la espiritualidad femenina en la construcción sociopolítica urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIII-XVI)*. Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2010; María del Mar Graña Cid – Mentalidades femeninas y propuestas de reforma religiosa en la Castilla bajomedieval (Observaciones sobre las políticas del movimiento religioso femenino). In *Trabajo, creación y mentalidades de las mujeres a través de la historia: una visión interdisciplinar*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2011, p. 97-125.

social visible en el mundo, ese “femineo linaje”<sup>4</sup> que figura en los textos relacionados con la visionaria Juana de la Cruz y su comunidad textual de terciarias franciscanas regulares de Cubas. Dieron origen así a un nuevo principio de autoridad femenina. Un fenómeno que fue inseparable del contexto socioeconómico, político y cultural de su tiempo y que pretendió ofrecer respuestas a algunos de sus problemas más candentes. Fue de este modo como ellas pusieron la teología y la espiritualidad en relación con y al servicio de la problemática cultural y social que les tocó vivir además de su problemática específica en su calidad de mujeres<sup>5</sup>. El propio proceso de reforma constituyó un espacio de acción política femenina<sup>6</sup>, de reformulación de las relaciones sociales<sup>7</sup> y de incidencia sobre las instituciones<sup>8</sup>.

Con estas páginas pretendo mostrar algunas de sus manifestaciones señalando conexiones entre las aportaciones femeninas de reforma religiosa concretadas en la fundación de monasterios y conventos y la Querella de las Mujeres<sup>9</sup>. El análisis se centra en una triple dimensión: 1) Un caso, la ciudad de Córdoba, por ser uno de los núcleos urbanos con más intensa vida religiosa y mayor creatividad espiritual de la Corona

4 Llamé la atención sobre este concepto e hice notar sus implicaciones en María del Mar Graña Cid – Sacralización femenina y experiencia mística en la prerreforma castellana. *Duoda. Revista d'estudis feministes*. 34 (2008), p. 61. Sobre el carácter reivindicativo de las genealogías femeninas, mi trabajo María del Mar Graña Cid – Reivindicaciones espirituales de mujeres plasmadas en imágenes: los problemas de autoría en las órdenes franciscanas femeninas (ss. XV-XVII). In *Representación, construcción e interpretación de la imagen visual de las mujeres*. Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres. Madrid: AEIHM, 2003, p. 203-234.

5 Llevo años demostrándolo en mis trabajos. Me ha preocupado subrayar la conexión entre la teología pensada y formulada por las mujeres de la Baja Edad Media y su contexto sociocultural y político en un doble sentido de interinfluencias. He reflexionado también sobre las relaciones entre la teoría y la praxis en las mujeres autoras en el marco de la espiritualidad reformista tardomedieval. Respecto a los escritos teológicos de las mujeres en sus conexiones socioeclesiales, véanse: María del Mar Graña Cid – Sacralización femenina..., p. 55 y ss.; María del Mar Graña Cid – La femineidad de Jesucristo y sus implicaciones eclesiales en la predicación mística de Juana de la Cruz (Sobre la Prerreforma y la Querella de las Mujeres en Castilla). *Estudios Eclesiásticos*. 84 (2009) 477-513; María del Mar Graña Cid – Un paradigma femenino de excelencia política: la Virgen María en la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena (siglo XV). *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*. 69 (2011) 305-324; María del Mar Graña Cid – Teólogas de una nueva memoria..., p. 49-72; María del Mar Graña Cid – Sor Isabel de Villena (1430-1490) y el rostro femenino del cristianismo. In M<sup>a</sup> Jesús Fernández Cordero y Henar Pizarro (eds.) – *Las mujeres en el cristianismo: once calas en la historia*. Santander: Sal Terrae, 2012, p. 61-83. La relación entre teología y praxis, además de estos trabajos, la he desarrollado en María del Mar Graña Cid – Mentalidades femeninas..., p. 97-125; María del Mar Graña Cid – La maternidad espiritual como rol político femenino en el tránsito a la Edad Moderna hispana (Reforma, ministerios y relaciones con el poder). In *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres: la estela de Cristina Segura*, Huelva: Universidad de Huelva, 2012, p. 69-79.

6 Así lo vengo señalando también hace mucho: María del Mar Graña Cid – Mujeres perfectas, mujeres sabias. Educación, identidad y memoria (Castilla, siglos XV-XVI). In *La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1996, p. 148; María del Mar Graña Cid – Religión y política femenina en el Renacimiento castellano: lecturas simbólicas de Teresa Enríquez. In *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss. IV-XVII)*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1998, p. 166; María del Mar Graña Cid – La femineidad de Jesucristo..., p. 478-479, entre otros.

7 Especialmente de las relaciones de y entre los sexos. Trato esta cuestión en los trabajos citados, especialmente en María del Mar Graña Cid – Sacralización femenina..., p. 61; María del Mar Graña Cid – La femineidad de Jesucristo..., p. 510-513 y María del Mar Graña Cid – La maternidad espiritual..., p. 69-71.

8 María del Mar Graña Cid – Sacralización femenina..., p. 55.

9 Susana Molina Domínguez – *Querella de las mujeres y las fundaciones religiosas femeninas: conventos de monjas franciscanas en Madrid en la Baja Edad Media*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 2011, pese a su título, no explica las conexiones entre ambos fenómenos.

de Castilla durante el Cuatrocientos. 2) Las formas de vida regulares –monasterios de monjas y conventos de terciarias–, por constituir un buen ámbito de percepción de dichas conexiones, teniendo presente además que el fenómeno reformista fue tan complejo y diverso que su comprensión se beneficia del tratamiento diferenciado por formas de vida y agentes impulsores. 3) Una cronología, el último tercio del siglo XV, momento temporal de dichas fundaciones<sup>10</sup>.

## 1. Los tiempos: el último tercio del siglo XV

Córdoba había asistido a una primera fase fundadora de monasterios de monjas básicamente ceñida al siglo XIII y que se inscribió en el programa de restauración cristiana tras arrebatarle la ciudad al dominio islámico en 1236. Esas fundaciones de monasterios femeninos, promovidas por las principales instancias castellanas de poder, dieron lugar a un “modelo monástico de la Restauración” que algunos de los miembros de la oligarquía local parecen haber querido emular en el último tercio del siglo XIV.

### Fundaciones y proyectos fundacionales femeninos de los siglos XIII y XIV

Advocación	Orden religiosa	Fecha fundación	Responsabilidad fundadora
San Clemente	Císter	1261	Alfonso X, rey de Castilla
Santa Clara	Clarisas	1268	Alfonso X, rey de Castilla Don Miguel Díaz, arcediano de Córdoba
Santa María de las Dueñas	Císter	1372-1375	Don Egas Venegas, señor de Luque
Santa Clara*	Clarisas	1401	Don Diego Fernández

\* Proyectos fundacionales no culminados

Resulta llamativo el reparto cronológico: tras estos precedentes de monopolio de los titulares masculinos del poder, la actividad fundacional protagonizada por mujeres se circunscribió al último tercio del siglo XV y siguió derroteros originales.

Dicha actividad formó parte de las corrientes de reforma religiosa que ya se habían iniciado en la urbe un siglo antes. Sus primeras manifestaciones fueron diversas formas de consagración laica que dominaron el panorama religioso desde 1363. A partir de 1464 y hasta 1490-91 se dio otra fase reformista con predominio de lo

<sup>10</sup> Toda la casuística que aquí se presenta se inscribe en un contexto más amplio que analizo en María del Mar Graña Cid – *Religiosas y ciudades...*

institucional sobre lo espontáneo, gran floración cuantitativa de los espacios de vida religiosa y acentuación de sus ritmos creativos. Hubo una amplia fenomenología que podría sintetizarse en dos grandes tendencias. Primera, la paulatina institucionalización laica con la aparición de nuevas fisonomías beatas –por vincularse a la institución eclesiástica o surgir nuevos tipos con perfiles regularizados– y de nuevas realidades claustrales como los conventos de terciarias regulares. Segunda, la reactivación y desarrollo de las fundaciones monásticas, una de cuyas manifestaciones principales fue la conversión de beaterios y conventos de terciarias en monasterios. Ambas tuvieron en común la predominante iniciativa creadora femenina, que fue total en el monacato antes de 1490-91 pero que después se fue viendo condicionada y/o sustituida por los titulares masculinos de las principales fuerzas de poder, sobre todo a partir de 1495, fecha de implantación en la urbe del plan de reforma promovido por los Reyes Católicos y Cisneros. La gran intensidad creadora permite diferenciar por décadas los ritmos de los procesos:

1. Coincidiendo con el afianzamiento de la Observancia en las órdenes religiosas masculinas, la década de 1470 estuvo dominada por los monasterios femeninos –Santa Marta (1470), Santa Inés (1473-75) y Santa Cruz (1474)–, tras casi un siglo de parálisis de la actividad fundadora. Se trató de una nueva realidad monástica de signo reformista que rompía con el esquema religioso de la restauración cristiana y que se afiliaba a espiritualidades nuevas en proceso de institucionalización: la jerónima y la franciscana observante
2. Si en la década de 1480 la novedad religiosa radicó en la reactivación laica beata con la nueva fisonomía terciaria mendicante, en la de 1490 dominó lo institucional con paralización laica y vuelta al monacato. Surgieron los conventos de terciarias regulares mendicantes –Santa María de los Ángeles (1490-91) y Santa Catalina de Siena (ca. 1499)–. Pero, sobre todo, dominó una monacalización laica más intensa que la de los 70 y que afectó incluso, casi de inmediato, a la nueva realidad terciaria regular y a los beaterios regularizados anteriores. Así nacieron los monasterios de Santa Isabel de los Ángeles (1491), Santa María de Gracia (1498-99), Santa María de las Nieves (antes de 1505) o la Concepción (culminando en 1506 un largo proceso creador). En los últimos años de los 90 se reactivó la participación de los titulares de la oligarquía urbana con fundaciones como Regina Coeli (1499), aunque su incidencia mayor se daría a partir de 1500.

## Creaciones del siglo XV

Advocación	Orden religiosa	Fecha fundación	Responsabilidad fundadora
Santa Marta	Jerónimas	1470	Beatas de Cárdenas de San Andrés Doña María Carrillo
Santa Inés	Clarisas	1472-1475	Leonor Fernández de Mesa, beata Monjas del monasterio de Santa Clara
Santa Cruz	Clarisas	1474	Doña Teresa Zurita Don Pedro Gutiérrez de los Ríos, señor de Morillo**
Concepción*	Dominicas	1487	Doña Beatriz de los Ríos
Santa María de los Ángeles	Terciarias franciscanas regulares	1490	Doña Marina de Villaseca, terciaria de penitencia
Santa Isabel	Clarisas	1491	Doña Marina de Villaseca
Santa María de Gracia	Dominicas	1498-1499	Beatas de Cárdenas de San Llorente
Santa Catalina de Siena	Terciarias regulares dominicas	Ca. 1496	Doña Beatriz Méndez de Sotomayor
Regina Coeli	Dominicas	1499-1508	Don Luis Venegas Doña Mencía de los Ríos
Santa María de las Nieves	Agustinas	Antes 1505	Beatas del Cañuelo?
Concepción	Cistercienses	1506	Doña Beatriz de los Ríos
Santa María de Gracia*	Dominicas	1506	Don Antonio Fernández de Córdoba, señor de Belmonte
Jesús Crucificado	Dominicas	1508-1525	Señores de El Carpio?
Encarnación	Cistercienses	1510-1511	Beatas del Chantre Morales Cabildo catedralicio de Córdoba

\* Fundaciones que no culminaron o no según lo planificado

\*\* Voluntad fundacional

## 2. Un programa reformista de mujeres (1464-1490/91)

Las mujeres iniciaron la reforma institucional femenina en el perímetro urbano y, para eso, impulsaron la transformación de previas comunidades beatas en monasterios o conventos de terciarias regulares. Este comportamiento, ¿ha de valorarse como “natural” dada su mayoritaria condición noble teniendo en cuenta la identificación habitual entre aristocracia y monacato y la eclosión aristocrática característica de la segunda mitad del siglo XV andaluz? ¿En qué sentido se puede conectar con la Querella de las Mujeres?

### 2.1. Los monasterios de fundación femenina

Las fenomenologías femeninas fueron características: con escasas excepciones, sus fundaciones religiosas nacieron de comunidades preexistentes de beatas y/o terciarias mendicantes<sup>11</sup>. De hecho, fueron las mujeres quienes, en la ciudad, dieron inicio al fenómeno de monacalización beata y lo monopolizaron durante todo el siglo XV. Las dos fases indicadas líneas atrás se correspondieron también, básicamente, con diferencias en las formas de actuación. Aquí nos centramos en la primera.

#### 2.1.1. De beatas y terciarias a monjas

Las primeras transformaciones de beaterios en monasterios fueron procesos iniciados por las mujeres y protagonizados casi al completo por ellas de forma autónoma. En 1464 se pretendió dar origen a una nueva realidad regular jerónima en un proceso de automutación. Catalina de Torquemada, Constanza de Castro, María de la Magdalena, Ana de Molina y otras hermanas de la denominada “domus” de Cárdenas<sup>12</sup> –collación de San Andrés–, solicitaban a Roma convertirse en monasterio bajo la advocación de *Santa Marta*. Contaban con el apoyo del concejo de Córdoba, que las acompañaba en la súplica. Apoyo institucional, como corporación pública, y con objetivos de interés político: se pedía la monacalización al papa para el aumento del culto divino y la propagación de la religión en la ciudad, ornamento y decoro del pueblo. Fue la única ocasión en que el gobierno de la ciudad se involucró en una fundación femenina. Es posible que, junto al interés público, pesasen vínculos de parentesco –apuntados por los apellidos– entre algunas de las beatas y los titulares de oficios concejiles.

11 He analizado estos procesos en mi trabajo María del Mar Graña Cid – De beatas a monjas: procesos y significados políticos de la institucionalización laical femenina en la Edad Media tardía (Córdoba, 1464-1526). In M<sup>a</sup> Isabel del Val Valdivieso y Juan Francisco Jiménez Alcázar (coords.) – *Las mujeres en la Edad Media*. Murcia-Lorca: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2013, p. 329-345.

12 El contenido de su solicitud, en la bula de licencia otorgada por Pablo II en 1464. ASM, *Bullas de erección*; RAH, ms. 9/5434, fls. 805r-809r.

Sin duda, las peticionarias se sentían capaces de llevar adelante el cambio. Además de contar con el respaldo concejil, tenían bienes propios y la dotación otorgada al beaterio en 1455 por Catalina López de Morales, viuda de Juan Pérez de Cárdenas<sup>13</sup>. No obstante, a su iniciativa autónoma se superpuso en 1466 la de una mujer de la alta nobleza, doña María Carrillo. Ello entrañó un giro importante al propiciar la participación del más importante linaje cordobés, los Fernández de Córdoba, en la rama de los condes de Cabra, con la consiguiente aristocratización y semi-privatización del proyecto. Esta intervención podría venir explicada por el hecho de que la vivienda de doña María lindase con el beaterio y acaso por posibles dificultades materiales de las beatas para culminar el proceso de monacalización. Pero, sobre todo, se daba la circunstancia de que esta señora era tía del general de los jerónimos, don Pedro Fernández de Córdoba. ¿Podría pensarse que doña María hubiese inducido a las beatas a transformarse en comunidad regular? Lo único cierto es que las intituciones documentales reparten las responsabilidades y que los Fernández de Córdoba no se involucraron hasta un segundo momento.

Tal participación fue impulsada por sus parientas. Doña María, deseosa de profesar en el futuro monasterio, entregó todos sus bienes, entre ellos su vivienda, que se incluyó en el recinto monástico. Además, abrió paso a sus familiares, sobrinas y sobrinos: así doña Teresa Carrillo, que acabó profesando y entregando su patrimonio; el conde de Cabra, don Diego Fernández de Córdoba, que se involucró en la fundación hasta perfilarse como cofundador y patrono al contribuir a la financiación de las obras de la iglesia, en cuya capilla mayor decidió establecer el enterramiento familiar, y al otorgar otros beneficios materiales, sin olvidar que allí ingresaron cuatro hijas suyas; el otro sobrino de doña María, el general de la Orden de San Jerónimo fray Pedro Fernández de Córdoba, atendiendo a la petición de la beata Catalina de Torquemada y de la comunidad y por expreso mandato pontificio, confeccionó y otorgó unas constituciones. Destacamos el peso específico de estas peticionarias y lo relacionamos con otro dato: en 1466, doña María y las beatas se dirigían conjuntamente al papa para que permitiese incluir la vivienda de la primera en el futuro monasterio y que fuesen como fundadoras monjas del cenobio cisterciense de Santa María de las Dueñas elegidas por las suplicantes, sin que ni la petición ni la respuesta de Paulo II otorgasen a doña María más protagonismo o peso decisorio que a sus compañeras<sup>14</sup>.

En 1468 erigió el monasterio el obispo cordobés don Pedro de Solier, pero la fecha decisiva fue 1470 al rematarse el edificio, definirse la dotación económica, conformarse la comunidad y decidirse su estatuto normativo. A finales de año llegaban

13 ASM, ms. sin clasificar: *Inventario de notas y papeles*, fl. 43r; AHPC, *Clero*, pergs., carp. 8, nº 1; RAH, ms. 9/5434, fl. 809rv.

14 ASM, *Inventario de notas y papeles*, fls. 47r, 56r, 57r, 143rv, 276rv 56r y 57r; *Bullas de erección*, 2; RAH, ms. 9/5434, fls. 810v-811r, 812v-814v; Francisco Fernández de Bethéncourt, *Historia genealógica y heráldica de la monarquía española, casa real y grandes de España*, t. VI, Madrid 1905, p. 27 y 53.



las monjas fundadoras procedentes de Santa María de las Dueñas y tomaban el hábito las beatas, que finalmente profesaron en 1471. A comienzos de ese año ya funcionaba como tal el monasterio de Santa Marta, aunque todavía en su tramo final se completaba la dotación material con donaciones de doña María y el conde de Cabra<sup>15</sup>.

El segundo proceso en orden cronológico dio origen al primer monasterio de la reforma clarisa, *Santa Inés*, nacido de la transformación del primer beaterio documentado en Córdoba: “las beatas bizocas” (1428). La automutación estuvo trabada desde el principio con la colaboración externa, protagonizada por monjas, lo que dibuja un interesante perfil colectivo e interreligioso. El beaterio había nacido de forma espontánea en la collación de San Llorente; antes de 1471 se había trasladado a la Magdalena gracias a la donación de unas casas efectuada por una de sus componentes, Juana Ruiz<sup>16</sup>, como fruto posible de una nueva ampliación de la comunidad o manifestación de algún cambio de orientación que provocó su traslado. Fue la beata Leonor Fernández de Mesa hija del tesorero y veinticuatro Alfonso Fernández de Mesa<sup>17</sup>, quien solicitó licencia al papa en 1471 para la monacalización. El hecho de que figure en solitario y no se mencione a ninguna otra religiosa hace pensar en una posible situación de agotamiento beato que pudo impulsar el cambio.

Se desvelan redes de comunicación entre beaterios y monasterios femeninos<sup>18</sup>: Leonor, impulsora y peticionaria, contó con el apoyo de un grupo de monjas de Santa Clara de Córdoba –fundación del siglo XIII–: la discreta Constanza Gutiérrez Melgarejo, seleccionada como primera abadesa, y, entre otras, Beatriz Gutiérrez de la Membrilla. Se intuyen posibles vínculos, imposibles de precisar, con las fundaciones sevillanas de Santa Clara y Santa Inés, esta segunda anterior en el tiempo a la cordobesa, pero de la misma inspiración y filiación reformista; no sólo incitan a pensarlo las coincidencias, sino también la raigambre sevillana del apellido de la más importante de las monjas implicadas en la fundación cordobesa, Melgarejo<sup>19</sup>. La colaboración beata-monjas era necesaria por razones materiales: no hay constancia de que Leonor poseyese un patrimonio importante, pero las clarisas tenían por entonces bienes privados. Surgió así Santa Inés como una iniciativa enteramente autónoma de mujeres religiosas que

15 ASM, *Bulas de erección*, fls. 3r-19r, 42r, 48r-49r; *Inventario de notas y papeles*, fls. 44r, 280r, 350r y 386r; leg. sin clasificar; RAH, ms. 9/5434, fl. 812r-814v; AHPCProt, Oficio 14, leg. 7, cuad. 2, fls. 5v-6v, 17r-18r.

16 Normalmente se toma a esta Juana Ruiz por Juan Ruiz por confusión en el regesto elaborado por Manuel Rodríguez Pazos – Los franciscanos españoles en el pontificado de Sixto IV (1471-1484). *Archivo Ibero-Americano*. 10 (1950) p. 110, que ha sido seguida por todos los autores. Sin embargo, en la bula se lee claramente “Juana”. BF, n.s., t. III, nº 26.

17 AHPCProt, Oficio 14, leg. 7, cuad. 12, fls. 14r y 19v-20r; *Casa de Cabrera en Córdoba: obra genealógica histórica escrita por el Padre Ruano en 1756 y publicada en el año 1779* (adaptación y adiciones por Concepción Muñoz Torralbo y Soledad García-Mauriño Martínez). Córdoba: San Pablo, 1994, p. 424-25.

18 He analizado estas relaciones en María del Mar Graña Cid – Beatas y monjas. Redes femeninas y reforma religiosa en la ciudad bajomedieval. In Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu y Amélia Aguiar Andrade (eds.) – *Ser mujer en la ciudad medieval europea*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2013, p. 371-388.

19 AHPCProt, Oficio 14, leg. 7, cuad. 5, fls. 58rv; Rafael Sánchez Saus – *Caballería y linaje en la Sevilla medieval: estudio genealógico y social*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1989, p. 293-304.

no contaron con un apoyo financiero externo que hubiese implicado algún tipo de patronato o sujeción a intereses ajenos; pero sí hubo colaboración económica popular, pues consta que fue “ex bonis christifidelium constructum et aedificatum”<sup>20</sup>.

La fundación culminó en 1472. No obstante, sus graves dificultades económicas, el hecho de que el edificio fuese “pequeño y paupérrimo”, su habitación “estrecha y apretada” y escasas sus rentas, exigieron un posterior proceso de refundación finalizado en 1475. Acaso tuviesen que ver también con ello sus posibles conexiones sociológicas judeoconversas en el contexto de la famosa revuelta de 1473, así como los graves conflictos que asolaban la ciudad por las luchas banderizas en uno de sus momentos álgidos<sup>21</sup>. En cualquier caso, fue de nuevo una mujer de la nobleza urbana, doña Teresa Zurita, quien intervino. Promovía por entonces la creación de otro monasterio de clarisas, Santa Cruz, y solicitó a Roma la anexión de Santa Inés obteniendo respuesta positiva de Sixto IV en febrero de 1474. Hasta marzo de 1475 se pierde toda referencia, por lo que cabe pensar en su cierre durante todo ese tiempo. Esta refundación fue realizada por las primeras fundadoras –entre ellas la beata Leonor Fernández de Mesa, que figura como monja en 1483– apoyadas por nuevas fuerzas, sus hermanas –así en el caso de la beata fundadora– y otras monjas procedentes de los monasterios de Santa Clara y de Santa Cruz, lo que denota una ampliación de la red femenina primera<sup>22</sup>.

Años más tarde, la comunidad de terciarias regulares de Santa María de los Ángeles –de cuyo origen tratamos después– se monacalizó como clarisa dando lugar al primer cenobio de clarisas descalzas en Andalucía, *Santa Isabel de los Ángeles*. Contrastando con los dos ejemplos anteriores, éste fue el caso de transformación más larga y compleja y estuvo protagonizado por una sola fundadora: doña Marina de Villaseca, viuda de García de Montemayor e hija del caballero Martín Alfonso de Villaseca, vasallo de los reyes. Al enviudar se hizo terciaria franciscana y creó una comunidad de terciarias que después regularizó como convento y, finalmente, como monasterio, en el transcurso de apenas ocho años. La última transformación se produjo en un año: en 1491, Inocencio VIII otorgaba licencia para transformar la comunidad terciaria de Santa María de los Ángeles, lo que implicaba un cambio edilicio con inclusión de iglesia, espadaña, campana, cementerio, dormitorio, refectorio, claustro, huerta, corrales y otras dependencias necesarias para uso y habitación perpetuos de

20 BF, n.s., t. III, nº 553.

21 Manuel Nieto Cumplido –La revuelta contra los conversos de Córdoba en 1473. In *Homenaje a Antón de Montoro en el V centenario de su muerte*. Montoro (Córdoba): Ayuntamiento, 1977, p. 29-49; M<sup>a</sup> Concepción Quintanilla Raso –El dominio de las ciudades por la nobleza: el caso de Córdoba en la segunda mitad del siglo XV. In *La Ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*. t. III. Madrid: Universidad Complutense, DL 1987, p. 109-123.

22 AHPCProt, Oficio 14, leg. 8, cuad.1 y cuad. 3; leg. 11, cuad. 10, fls. 2r, 3v-4v; cuad. 5, fls. 26v-27r; Oficio 18, leg. 1, cuad. 4, fl. 18r; cuad. 5, fls. 15v; Alonso de Torres –*Crónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular Observancia de N. Seráfico Padre San Francisco...*, Madrid: Iuan García Infançon, 1683. Ed. facsímil con edición, introducción e índice alfabético a cargo de Rafael Mota Murillo, Madrid: Ed. Cisneros, 1984, p. 422.

trece monjas. Se cambiaba la advocación por Santa Isabel y se recuperaba la regla I de Santa Clara. En todo el proceso de construcción y acomodo urbanístico, doña Marina gozó del apoyo de los Reyes Católicos. Al tiempo, ampliaba el proyecto solicitando al papa en 1495 establecer un hospital junto al monasterio, lo que no sabemos si llegó a prosperar. Ese mismo año ya debía funcionar la comunidad, pues doña Marina tenía problemas para poder entrar y salir de la clausura. No obstante, la primera noticia fehaciente se hace esperar a 1497<sup>23</sup>.

### 2.1.2. Fundaciones “ex novo”

Estas fundaciones coincidieron con proyectos de creación monástica “ex novo”. El primero se formuló el mismo año en que arrancaban las monacalizaciones beatas. Se trató de las clarisas de *Santa Cruz*. Don Pedro Gutiérrez de los Ríos, veinticuatro de Córdoba y señor de Morillo, disponía la fundación en su testamento de 1464 explicando que la decisión la había tomado con su esposa doña Teresa Zurita. Debía ser una comunidad observante masculina o femenina bajo la advocación de la Vera Cruz, y, aunque dejaba la elección a su esposa, manifestaba su preferencia por que fuesen monjas. Pasaron diez años de “gran costa e trauaxo” para doña Teresa antes de que Sixto IV otorgase la licencia fundacional de un monasterio que ya estaba edificado en 1475. La actuación de doña Teresa no sólo se concretó en su fundación, sino también, probablemente, en la ayuda a Santa Inés, cuya comunidad inicial se reforzó con monjas de Santa Cruz. Ello pudo retrasar el proceso, de modo que todavía en 1480 completaba doña Teresa la dotación<sup>24</sup>.

Algunos años después, en 1487, doña Beatriz de los Ríos, hija del señor de Fernán Núñez, proyectó fundar un monasterio de dominicas bajo la advocación de *Nuestra Señora de la Concepción*<sup>25</sup>, pero el proyecto quedó paralizado y no se culminó hasta 1506, casi veinte años después, bajo fisonomía cisterciense, como más adelante se verá.

## 2.2. Los conventos de terciarias regulares

Las terciarias representaron otro nivel de institucionalización del movimiento beato al insertarse en la órbita de las órdenes mendicantes, portar su hábito y entablar vínculos con los frailes. Si en sus formas individuales es posible documentarlas desde el

23 BF, t. IV, nº 2395; Alonso de Torres – *Crónica de la Santa Provincia...*, p. 424-427; AHPCProt, Oficio 18, leg. 5, fl. 90v; AGS, RGS, t. XI, 374, fl. 350; ASIA, leg. sin numerar, *Cosas antiguas*, sin foliar.

24 BF, n.s., t. III, nº 553; Alonso de Torres – *Crónica de la Santa Provincia...*, p. 419-422; AHPCProt, Oficio 14, leg. 11, cuad. 3, fls. 14r-19r; ASC, *Libro becerro*, 116; cajón 1º, piezas 4ª, 1ª y 2ª.

25 AHN, *Nobleza*, Fernán Núñez, caja 468, doc. 5.

último tercio del siglo XIV, no hay noticia de comunidades hasta la década de 1480. En sus inicios siguió predominando el componente beato, como muestran las dominicas *beatas Bañuelas* (1487) y las franciscanas de *María de Aguayo* (1488)<sup>26</sup>, aunque éstas presentan desde el primer momento rasgos de mayor institucionalización; de hecho, su estatus era ambiguo, entre lo eclesiástico y lo seglar, y gozaban de privilegios y exenciones que las alejaban del exclusivo marco privado-laico<sup>27</sup>.

Más institucionalizada fue la comunidad de *doña Marina de Villaseca*, canónicamente reconocida por el papa en 1483 a petición de doña Marina, hecho que refleja un anhelo de oficialidad que no se encuentra en las otras comunidades terciarias. Gozó de dotación inalienable y techo demográfico y el papa reconoció a su fundadora grandes capacidades para reglamentar la vida interna decidiendo sus estatutos aun sometándose a las autoridades pertinentes –que no se especifican–; resalta el notable grado de autonomía femenina y la imprecisión de competencias masculinas. Un último rasgo característico radicó en que dicha condición de terciarias presentaba aspectos novedosos que perfilaban una entidad regular diferenciada, con privilegios e inmunidades propios que el pontífice otorgaba a la nueva fundación, lo que plenamente transformaba a sus componentes en personas religiosas. Además, la conversión de la casa en “casa de la citada orden” implicaba ciertas modificaciones edilicias que la acercaban a la fisonomía monástica: debía incluir huerta, corrales “y otras dependencias necesarias para el uso y morada perpetuas”. El papa encargaba al prior de San Hipólito la ejecución de la bula, actuación propia de las fundaciones monásticas que remata el perfil oficial de esta fundación terciaria<sup>28</sup>.

Ubicada en la collación de San Pedro, la comunidad se trasladó a la de Santa Marina en 1489, lo cual significó su modificación institucional dando origen al primer convento de terciarias regulares de la ciudad, *Santa María de los Ángeles*, reconocido por el papado en 1490. Se trató de una nueva realidad institucional con rasgos claustrales: advocación religiosa, nuevas características edilicias, emisión de votos y sujeción más claramente reglamentada a la orden masculina. Contaba con espacio litúrgico propio donde poder celebrar misa y ser enterradas las hermanas y otros fieles. La vinculación institucional se entablaba con la Observancia franciscana al someterse “domus et sorores”

26 He analizado la realidad terciaria femenina y, en concreto, la trayectoria de estas comunidades, en: María del Mar Graña Cid – Las terciarias franciscanas en la pugna conventuales/observantes: jurisdicción religiosa y problemas de género. In Gonzalo Fernández-Gallardo Jiménez (ed.) – *Los franciscanos conventuales en España*. II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica. Madrid: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2006, p. 283-294; María del Mar Graña Cid – Beatas dominicas y frailes predicadores: un modelo religioso bajomedieval de relación entre los sexos (Córdoba, 1487-1550). *Archivo Dominicano*. XXXII (2011) 219-246; María del Mar Graña Cid – Una tentativa frustrada de autonomía religiosa femenina: las terciarias franciscanas en Andalucía (siglos XV-XVI). In M<sup>a</sup> Teresa López Beltrán (coord.) – *Las mujeres en Andalucía*. Actas del 2º Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer en Andalucía, Málaga: Diputación Provincial de Málaga, 1993, p. 163-188.

27 ACC, *Protocolo de... San Pablo*, fl. 144r. CMC, 1487-1; AHPCCProt, Oficio 14, leg. 23, cuad. 14; leg. 14, cuad. 1; leg. 22, cuad. 3; cuad. 6, fl. 9v; leg. 29, cuad. 5, fls. 33v-34v.

28 BF, n.s., t. III, nº 1769; t. IV, nº 2395, 753; ASIA, leg. 32.

a la corrección y visita del custodio hispalense o del guardián de San Francisco de la Arrizafa. Sus componentes adquirirían estatus religioso al emitir los tres votos –se supone que no solemnes, como en otras comunidades terciarias– en manos de los frailes. Otra modificación fue el establecimiento de una advocación religiosa, Santa María de los Ángeles, que remitía a la adoptada por la primera comunidad de franciscanos de Asís, la Porziuncula, e igualmente a la primera de las fundadas por el reformador franciscano cordobés fray Juan de la Puebla en Hornachuelos poco antes. Por último, el número de religiosas se ampliaba de nueve a trece. Sin embargo, aun cuando las modificaciones introducidas significasen un paso adelante en la institucionalización del grupo y su fisonomía regular, el emplazamiento seguía siendo denominado “domus” y sus moradoras “sorores” terciarias o “beatas y religiosas”<sup>29</sup>. Como vimos, un año más tarde se transformaba en monasterio de clarisas.

Posteriormente surgiría el que parece haber sido convento de terciarias regulares dominicas, *Santa Catalina de Siena*, creado por doña Beatriz Méndez de Sotomayor, hija del señor de El Carpio, a partir de la fusión (1496) de un beaterio con el hospital para mujeres pobres cuya fundación había establecido su hermana doña María en su testamento de 1495<sup>30</sup>. Los escasos datos disponibles apuntan a que la fisonomía de las dominicas de Santa Catalina de Siena en 1502 sería similar a la comunidad de Villaseca en su segunda fase. Ese año, Elvira de Aranda entregaba la dote de ingreso de sus dos hijas, Francisca y Luisa<sup>31</sup>. Las similitudes con las dotes monásticas eran grandes: su identificación con la legítima; las condiciones de reparto en caso de que falleciesen sin haber profesado; o el hecho de que ambas fuesen menores de edad y su madre decidiese por ellas su destino religioso. Pero hay diferencias significativas de nomenclatura: no era su deseo que sus hijas ingresasen en un monasterio, sino “en la religión de la dicha orden ... y casa”; las receptoras no eran una priora y monjas, sino la “priora y hermanas de la dicha casa”, lo cual implica una organización jerárquica, pero no una categoría enteramente monacal. Por lo demás, la comunidad estaba sujeta a la obediencia del prior dominico de San Pablo, pues recibían la dote con licencia del mismo, fray Pedro de Mondragón. Es significativa la adopción de una advocación religiosa y, en concreto, el nombre de la patrona de la Orden Tercera de Santo Domingo en un contexto de difusión de su devoción por Castilla. De ser ciertas las referencias del siglo XVIII, posiblemente observasen la regla de San Agustín y acaso emitían votos y gozaban de espacio litúrgico propio, así como de cierto reconocimiento institucional por parte de los dominicos, ya que no ha quedado constancia de ninguna bula pontificia.

29 BF, n.s., t. IV, nº 1979; Alonso de Torres – *Crónica de la Santa Provincia...*, p. 425; ASIA, leg. 32, leg.1; CMC, 1489-4; AGS, RGS, t. VII, 3775, fl. 132; RAH, ms. 9/5634, fl. 788-795.

30 José María Miura Andrades – Beatas y beaterios andaluces en la Baja Edad Media: su vinculación con la Orden de Predicadores. In *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*. V Coloquio de Historia Medieval de Andalucía. Córdoba: Iputación Provincial de Córdoba, 1988, p. 529.

31 AHPCProt, Oficio 18, leg. 1, cuad. 34, fls. 17r-18v.

### 2.3. El Humanismo reformista femenino

El rasgo más llamativo de la implantación religiosa femenina del período analizado es la mayoritaria implicación de las mujeres y su inclinación reformista. Dicha inclinación puede ser interpretada en clave de recreación del simbólico materno, del vínculo con la madre, origen de la vida<sup>32</sup>, en su objetivo de re-generar, volver a dar vida eclesial. Un objetivo perfectamente aceptable por la sociedad y los poderes establecidos en un contexto de crisis del monacato femenino y en el que las reformas todavía no habían definido plenamente sus estructuras organizativas, lo que abría campos de actuación política y otorgaba amplios márgenes de libre operatividad a las mujeres. Otros aspectos a destacar serían: el afán institucional y el hecho de que los impulsos primeros recayesen en las beatas, que fueron quienes llevaron la iniciativa de la monacalización. Quiere esto decir que la vida laica, además de constituir “per se” un frente de innovación de las dedicaciones religiosas, dio vida a las reformas institucionalizadas, especialmente al monacato reformista. Por ello, éste ha de ser situado en relación con los previos proyectos beatos.

La implicación de mujeres de la aristocracia en estas conversiones beatas fue un hecho habitual e incluso necesario dada su mayor capacidad económica, pero es importante subrayar que no fuesen las nobles las promotoras del cambio, lo que contribuye a matizar la posible presión nobiliaria sobre este proceso de monacalización laica. Sin negarla, máxime en un contexto urbano de creciente preponderancia oligárquica y altonobiliaria sobre la institución concejil, las fundaciones muestran que sólo en el caso de Santa Marta hubo intervencionismo de linaje y que éste estuvo matizado por los intereses de las fundadoras.

#### 2.3.1. Un nuevo lugar institucional para las mujeres: igualdad entre los sexos y autoridad femenina

Reforma y novedad aparecen estrechamente trabadas en la experiencia femenina. En este caso, novedad institucional. La elitización social debió conllevar un deseo de repercusión y proyección al más alto nivel eclesial, un reconocimiento institucional que oficializara los proyectos femeninos. Ello suponía otorgarles mayor visibilidad, un lugar eclesial reconocido y aceptado oficialmente contribuyendo a la autosignificación femenina en una sociedad, un medio eclesial y una cultura formulados por hombres en sus propios términos. Además, la creación institucional incidía sobre las estructuras preexistentes y otorgaba a las mujeres capacidad para manipularlas y definirlas, crear mundo y espacios relacionales nuevos en el centro de las convenciones sociorreligiosas

32 Adriana Cavarero – Decir el nacimiento. In *Diótima – Traer al mundo el mundo: objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Barcelona: Icaria, 1996, p. 115-146.

de su tiempo. Las fundaciones de las mujeres ofrecieron una vocación política de reforma institucionalizada y buscaron caminos alternativos de integración en las órdenes religiosas y de relaciones sociales. Partiendo de aquí, se perciben distintos afanes:

1. Por orden cronológico, una vocación política femenina plasmada en el deseo de participar en los nuevos proyectos reformistas, tanto a nivel institucional como espiritual, en términos de equiparación con los religiosos. Ello significó la creación de ramas femeninas en órdenes que hasta entonces no habían admitido mujeres o, incluso, de nuevas formas de vida canónica en las que se perciben planteamientos de igualdad entre los sexos<sup>33</sup>. Los afanes de coparticipación igualitaria no serían algo nuevo, pues el “sineisactismo” o las relaciones de igualdad entre los sexos propias del cristianismo primitivo ya se había perfilado en el origen del movimiento beato cordobés en relación con los ermitaños de la sierra. Institucionalizar significaría, en parte, mantener esa correspondencia en los nuevos niveles marcados por el rumbo de los acontecimientos aprovechando la coyuntura reformista. La igualdad se perfila en varias dimensiones. Así, en órdenes religiosas y/o formas de vida, porque la “renovatio” espiritual se fundaba, en un alto porcentaje, en posibilidades no claustrales y en buena parte apostólicas que sólo ahora eran institucionalmente reconocidas. Dados estos antecedentes y considerando las grandes suspicacias despertadas por la forma de vida beata, el origen de las comunidades semirregularizadas o regularizadas ha de interpretarse como un paso adelante. Constituirían una segunda fase del movimiento religioso femenino cuya institucionalización no sólo favorecía la pervivencia de sus componentes originales básicos, sino que además los oficializaba y situaba en un nivel similar al de los religiosos. La igualdad se plasmaría también en una capacidad pareja de proyección. A nivel político, el nuevo ropaje institucional femenino no sólo otorgaba un nuevo nivel de representatividad en los organigramas eclesiásticos, sino que además reforzaba su capacidad de irradiación e influencia y facultaba la incidencia femenina decisiva en las órdenes religiosas, bien en sus necesidades expansivas o en sus pugnas internas. Esto último fue sobre todo muy notorio entre las terciarias mendicantes, que retomaron la coincidencia femenina-masculina característica de los orígenes laicales, conformaron grupos de dedicación apostólica reconocida en el seno de

33 Vengo analizando los proyectos de igualdad entre los sexos en la obra de estas mujeres desde hace años. Véanse, por ejemplo: María del Mar Graña Cid – El cuerpo femenino y la dignidad sacerdotal de las mujeres. Claves de autoconciencia feminista en la experiencia mística de Juana de la Cruz (1481-1534). In *Umbra, Imago, Veritas. Homenaje a los profesores Manuel Gesteiro, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004, p. 305-337; *Espacios de vida espiritual...*, t. II, 1.125 y ss., 1.405 y ss.; María del Mar Graña Cid – La feminidad de Jesucristo..., especialmente p. 511-512; María del Mar Graña Cid – *Religiosas y ciudades...*, p. 210-217; María del Mar Graña Cid – La maternidad espiritual..., especialmente p. 75-77.



institutos antiguos, favorecieron la proyección pastoral urbana de los conventos mendicantes en momentos de reforma y fricción internas, o bien dieron vida a realidades alternativas en sucesivas oleadas de intensificación reformista. Como espacios nuevos con planteamientos espirituales más radicalizados vinieron a revitalizar las estructuras religiosas femeninas ya existentes. Y lo hicieron en plena sintonía con los frailes locales, un rasgo característico de las comunidades de terciarias que las fundaciones monásticas reformistas por entonces existentes no presentaban<sup>34</sup>.

En cualquier caso, fueron habituales las referencias a la identificación y la coparticipación femenino-masculina en espacios litúrgicos, advocaciones, hábito o normativas. Fue así en el primer caso documentado: el monasterio de Santa Marta. Sus fundadoras querían participar del modelo institucional jerónimo<sup>35</sup>: denominarse “de la Orden de San Jerónimo” y abrazar la regla de San Agustín, a lo que el papa sumó el disfrute de los mismos privilegios y exenciones que los religiosos de dicho instituto. Este deseo, y la petición que originó, constituían grandes novedades. Se trató de una fundación muy importante como primer monasterio femenino reconocido por la orden jerónima, que no había creado una rama femenina y que en todo momento mostró su rechazo a ello<sup>36</sup> aunque sí existiesen beatas de su espiritualidad. Ciertamente, el monasterio no fue incluido en su jurisdicción, pero fue un paso adelante decisivo que el general accediese a redactar constituciones para la comunidad en cuya fundación había intervenido su tía doña María Carrillo.

La sintonía con los religiosos fue muy notoria en el origen de las comunidades de terciarias mendicantes, que coincidió con los procesos de institucionalización de las reformas en una fase avanzada, con la lucha interna por la hegemonía en el seno de la familia franciscana y con una nueva situación de competitividad pastoral en la gran urbe entre las órdenes mendicantes. Es evidente la sintonía institucional femenino-masculina. La consolidación observante franciscana desde finales de la década de 1480 se tradujo en la conventualización de los grupos reformados masculinos, lo que coincidió con nuevos movimientos de reforma surgidos de su propio núcleo. Estas nuevas propuestas retomaron el eremitismo inicial pero bajo otra cobertura. El proceso

34 Es interesante comprobar que la considerada iniciadora de las terciarias regulares dominicas, Santa Catalina de Siena, experimentase un proceso de progresiva cristificación íntimamente vinculado al desarrollo de una identidad sexual femenino-masculina y de su acción política en el mundo, al menos tal y como se relata en la biografía que escribió su discípulo, fray Raimundo de Capua. Véase María del Mar Graña Cid – *Mística femenina e semellanza das mulleres con Cristo: a propósito de Santa Catarina de Siena. Encrucillada. Revista Galega de Pensamento Cristián*. 33 (2009) 73-84.

35 ASM, *Bullas de erección*; RAH, ms. 9/5434, fls. 805r-809r.

36 Ignacio de Madrid – La Orden de San Jerónimo en perspectiva histórica. In *La Orden de San Jerónimo y sus monasterios*. Actas del Simposium (septiembre 1999). t. I. San Lorenzo de El Escorial: Real Colegio Universitario Escorial Ma. Cristina, 1999, p. 25.



de clericalización, conventualización y aristocratización que puede seguirse en el movimiento eremítico masculino en sus sucesivas oleadas creadoras<sup>37</sup>, del que sería buena prueba la reforma de fray Juan de la Puebla en la década de 1490 –origen del movimiento descalzo masculino andaluz–, coincidió con el nacimiento de las terciarias regulares. El proyecto de doña Marina de Villaseca estuvo muy relacionado, a través de su padre como figura puente, con el de fray Juan de la Puebla. Las coincidencias, muy sintomáticas, invitan a pensar que pretendió plasmar en femenino y en la ciudad el mismo anhelo reformista que movía a su pariente, buena prueba de lo cual sería la advocación elegida, Santa María de los Ángeles, en sintonía con la de la primera fundación masculina de aquél en Hornachuelos –y ambas rememorando la de Asís–. Hubo además coincidencia cronológica: en 1489 llevaba a cabo fray Juan su fundación, justo el año en que doña Marina decidía tanto el traslado de collación como, sin duda, el cambio institucional que le sería reconocido un año más tarde; también jurisdiccional al situarse ambos en la órbita de la Observancia. Difícilmente podría considerarse una posible inducción religiosa por parte de los franciscanos angelinos, que no incluían a las mujeres en su proyecto religioso y huían de la ciudad. Si las terciarias franciscanas aparecen estrechamente relacionadas con las transformaciones experimentadas por las comunidades masculinas reformistas y los problemas internos suscitados por la implantación y difusión de las reformas, en el caso de las dominicas el panorama fue en parte diferente dada la mayor homogeneidad y más temprano grado de centralización de la reforma en la Orden de Predicadores. No hubo polémica ni enfrentamiento interno y sí un fuerte afianzamiento observante desde la década de 1470. Desde esta perspectiva, el origen de estas comunidades debió estar muy relacionado con la aparición de las terciarias franciscanas. Las cronologías del beaterio de las Bañuelas y el convento de Santa Catalina de Siena, posteriores pero muy cercanas en el tiempo a las franciscanas, sugieren un posible efecto eco de éstas.

¿Cabría interpretar estos hechos como fruto de presiones políticas masculinas o no? No puede negarse que los religiosos tuvieran interés en la creación de estas comunidades. Su instrumentalización de las mismas al servicio de sus necesidades de proyección e irradiación socioreligiosa es evidente. Dichas necesidades se desvelan a un nivel especialmente político en el caso franciscano y en el ámbito metropolitano, en relación con un contexto de lucha interna que impulsaba a situar bajo su órbita espacios apostólicos y

37 Una buena panorámica de este proceso masculino. In José María Miura Andrades – *Frailles, monjas y conventos: las Órdenes Mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1998, p. 196-231.

reformistas femeninos abiertos al mundo urbano reforzando el grupo al que se vinculaban en el epicentro del obispado. Algo similar puede decirse de los dominicos, sólo que a un nivel más pragmático o instrumental en su caso, sin luchas internas, pero no dispuestos a quedarse rezagados respecto a los franciscanos en el diseño de esos nuevos espacios de proyección institucional urbana. Por otra parte, franciscanos y dominicos reformados compartían una misma carencia: no contaban con monasterios femeninos bajo su jurisdicción. Las comunidades terciarias vinieron a suplirla. Más complicada resulta la valoración en el caso de los jerónimos: instalados extramuros, sin duda tendrían interés en favorecer su irradiación en el interior del perímetro urbano y se sospecha que pudieron instrumentalizar en este sentido a las comunidades de beatas de su espiritualidad; quizá también les interesase la implantación de un monasterio de monjas. Sin embargo, no figuran en los primeros impulsos fundacionales ni esgrimieron intereses de jurisdicción<sup>38</sup>.

¿Qué decir respecto a las capacidades autónomas femeninas? Sólo la Orden de Predicadores parece haber desarrollado una línea política de limitación femenina, por ejemplo interviniendo en la modificación de beaterios ya existentes –Santa Catalina de Siena-, si bien es cierto que en el origen de comunidades como las beatas Bañuelas fue grande la capacidad autónoma de las mujeres. Con todo, da la impresión de que en el seno del franciscanismo la capacidad decisoria femenina fue mucho mayor o, al menos, perduró más tiempo. La documentación refleja un potente deseo femenino y las comunidades de terciarias franciscanas fueron decididas e impulsadas por mujeres; ellas, además, gozaron de capacidad de maniobra para decidir sus obediencias y las relaciones documentadas no fueron en su origen de sometimiento a las directrices masculinas: por ejemplo, las de doña Marina de Villaseca con algunos franciscanos de la Arrizafa revelan un reconocimiento de autoridad por parte de éstos hacia ella<sup>39</sup> y apuntan a un contexto relacional de amistad y proyectos comunes en términos de cooperación. Otra cosa es que, paulatinamente, fueran convirtiéndose en relaciones de dependencia, proceso sintonizado con la regularización terciaria femenina<sup>40</sup>.

38 Analizo estas cuestiones en María del Mar Graña Cid – Las monjas jerónimas, ‘hembras apostólicas’: sus orígenes y espiritualidad a la luz de la fundación del monasterio de Santa Marta de Córdoba (1455-1471). In Fernando Rivas y Rafael M<sup>a</sup> Sanz de Diego (eds.) – *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe: homenaje a Juan María Laboa Gallego*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2005, p. 153-154.

39 Lazos espirituales y posiblemente de amistad pueden explicar que este fraile del convento reformista de la Arrizafa funde una capellanía bajo el patronato de doña Marina en el que sería nuevo emplazamiento de su comunidad en 1489. ASIA, *Libro grande*, fl. 66r.

40 He reflexionado sobre el peso central de la política sexual entre las terciarias mendicantes en varios de mis trabajos. Véanse, especialmente: María del Mar Graña Cid – La femineidad de Jesucristo..., p. 511-512; María del Mar Graña Cid – La maternidad espiritual..., p. 69-71 y ss.; María del Mar Graña Cid – Beatas dominicas y frailes predicadores: un modelo religioso bajomedieval

2. Un segundo objetivo perseguido por las fundadoras fue reforzar o crear estructuras reformistas propias. Se percibe en la fundación de Santa Inés al adscribirse a la Congregación de Tordesillas, una familia reformista creada por mujeres y con autonomía respecto a la Orden de San Francisco, y acaso la de Santa Isabel de los Ángeles con un posible deseo de crear espacios propios. Estos ejemplos ofrecen otras dos características comunes: constituir respuestas a situaciones de dificultad y asumir una postura política que conscientemente no buscaba participar en el centro de las luchas de poder. Lo primero demuestra que a los deseos políticos femeninos venían a superponerse necesidades de supervivencia y garantía de identidad originaria en contextos de dificultad. La fundación de Santa Inés pudo estar impulsada por la amenaza de extinción de las beatas bizocas o constituir un resorte de supervivencia ante posibles presiones contrarias a la vida beata que aconsejasen el cambio institucional: la vocación de esta comunidad por mantenerse en su estado originario explicaría la tardanza con que se inició el proceso. Más difícil es precisar una situación semejante en los orígenes de Santa Isabel por carencias informativas, aunque es posible que la presión de la Observancia local, en proceso de intensificación de su control sobre las religiosas, hubiese inducido a las terciarias de Santa María de los Ángeles a monacalizarse para librarse del mismo. Sin embargo, aunque en estos procesos de monacalización se detecten posibles reacciones defensivas ante problemas o presiones externos, hubo otros casos más extremos al finalizar el siglo XV y que luego veremos. La segunda dimensión, propiamente política, conllevaba adherirse o crear estructuras de mujeres independientes de las jurisdicciones masculinas locales. Esta vocación institucional excéntrica fue característica de las fundadoras de monasterios y revela una postura política de segregación a la búsqueda del mayor grado posible de autonomía dentro de las estructuras religiosas, pero también un afán por no involucrarse en las luchas de poder internas del franciscanismo aun adhiriéndose a la opción reformista, bien fuesen las familias de Observancia<sup>41</sup>, bien un posible proyecto de nueva adscripción jurisdiccional independiente –y acaso de congregación propia– de los observantes cordobeses en el caso de Santa Isabel<sup>42</sup>. Todo

---

de relación entre los sexos (Córdoba, 1487-1550). *Archivo Dominicano*. 32 (2011) 219-246; María del Mar Graña Cid – Mística femenina e semellanza..., p. 73-84.

41 Las fundaciones de la Congregación de Tordesillas respondieron al objetivo común de instalar espacios de mujeres que abriesen camino a la reforma franciscana femenina en Córdoba pero garantizando márgenes de privilegio, autonomía de gobierno y personalidad propia que un sometimiento a las jurisdicciones más próximas no habría permitido. María del Mar Graña Cid – *Espacios de vida espiritual...*, t. II, p. 1009.

42 El progresivo avance y consolidación de la Observancia franciscana local acaso moviese a estas mujeres a institucionalizarse fuera de su órbita. En Córdoba había ya importantes conventos observantes masculinos, algunos con una excepcional proyección religiosa,

ello entrañaba, también, la formulación de nuevos proyectos de relación con los religiosos.

3. Otro nivel de incidencia política radicaría en la asunción de programas espirituales punteros de autoría femenina y que podía estar cuestionada o en situación de dificultad. Cabría entender así la adopción de la regla I de Santa Clara por parte de las fundadoras de Santa Isabel o el caso del monasterio de la Concepción, proyecto que muestra vínculos con la fundadora de la orden, Beatriz de Silva, en su posible afán de emulación del proyecto concepcionista toledano. El plan cordobés ofrece una fuerte originalidad al haberse concebido primero como dominico bajo advocación concepcionista: es inevitable pensar en el referente toledano de Santo Domingo el Real, el monasterio de dominicas donde Beatriz de Silva había residido una treintena de años como “señora de piso” y que, pese a la negativa de la orden a reconocer la Concepción Inmaculada de María, celebraba los oficios de su fiesta, un ámbito espiritual femenino original con el que doña Beatriz de los Ríos parecía desear identificarse<sup>43</sup>. Contraviniendo la política oficial de los Predicadores, reforzaba todavía más el símbolo concepcionista y la fuerza de las mujeres como abanderadas del mismo. En el hecho de volverse después cisterciense se aprecia también el referente de autoridad de Beatriz de Silva, máxime en un contexto de franciscanización del proyecto concepcionista, así como dificultades con los dominicos que después explicaré.

### 2.3.2. Representación y propaganda en la ciudad de la feminidad y de la obra histórica de las mujeres

Otro de los objetivos de la reforma institucional femenina parece haber sido la proyección simbólica en el medio urbano, tanto en su entramado social como eclesiástico<sup>44</sup>. Cuando se inició la fundación de Santa Marta, se interrogó a varios testigos sobre si creían que el futuro monasterio iba a ser para mayor culto de Dios y

---

tanto andaluza como castellana, pero la elección femenina muestra su desinterés por estas jurisdicciones próximas. Aunque pueda alegarse también la despreocupación de los primeros observantes por las monjas, al menos en Andalucía, a mediados del siglo XV se estaba fraguando ya un modelo monástico femenino plenamente adscrito a una observancia masculina cada vez más institucionalizada, como demuestra la fundación de Santa Clara de Andújar [Germán Rubio – *La custodia franciscana de Sevilla: ensayo histórico sobre sus orígenes, progresos y vicisitudes (1220-1499)*. Sevilla: Editorial San Antonio, 1953, p. 397-399]. Había, pues, un posible referente a seguir. En este contexto, la elección de las fundadoras de los cenobios cordobeses ofrece una marcada orientación propia.

43 De hecho, la tradición cronística la identifica con él. Agustín de Herrera – *Vida de la venerable virgen doña Beatriz de Sylva, autora y fundadora de la sagrada religión de monjas de la Purísima Concepción de Nra. Sra. la Virgen María*. Osuna, 1647, p. 82.

44 María del Mar Graña Cid – *Espacios de vida espiritual...*, t. II, p. 1089 y ss.; María del Mar Graña Cid – *Religiosas y ciudades...*, p. 244-250.

“ahornación e fermosura de la dicha cibdad”<sup>45</sup>. Se entendía, pues, que los monasterios femeninos tenían una función cívica que no era sólo de índole pastoral, pues atañía también a la belleza del “cuerpo” urbano, una función de interés público asumida por las autoridades locales y que comportaba un elemento de visibilidad y de significación de la ciudad misma. Partiendo de aquí entendemos de otro modo que los monasterios fuesen lugares simbólicos de manifestación sexuada, espacios al servicio de una voluntad femenina de existencia social e irradiación pública.

La advocación escogida, la adscripción regular y los propios procesos creativos solían obedecer a concretas opciones teológicas que revelan toda una ideología que las mujeres quisieron hacer públicamente visible y, por tanto, propagar, en su contexto urbano. Es importante comprobar que ellas situaron en el centro del discurso social la diferencia de ser mujer, habitualmente excluida del mismo.

Muy en sintonía con los presupuestos del Humanismo y el debate sobre las mujeres, las fundaciones venían a visibilizar la obra histórica femenina<sup>46</sup>. En el caso de los monasterios, en la historia de la vida religiosa. El proyecto jerónimo denota intereses de recuperación de precedentes y referentes de autoría femenina. La advocación escogida, Santa Marta, implicaba una reivindicación de los orígenes femeninos de las monjas en un contexto de vuelta a la tradición del cristianismo primitivo al rememorar la historia de Santa Marta tal y como había sido relatada y difundida por los predicadores medievales, que la responsabilizaban de la creación de la primera comunidad cenobítica de mujeres; ello sin olvidar la previa y decisiva dimensión predicadora de este personaje, que figuraba recogida en las recopilaciones hagiográficas hispanas del tiempo y lo convertía en un potente símbolo al servicio de la palabra pública femenina. Se trataba, pues, de institucionalizar un marco de vida apostólica femenina y de recrear los supuestos orígenes apostólicos del monacato femenino en clave de mujeres. Este potente referente femenino apostólico-contemplativo muestra otras conexiones. Remitía a los proyectos de vida apostólica laica de mujeres; su conexión con las formas beguinales ha sido estudiada en el contexto de los Países bajos, donde las superiores de las comunidades eran denominadas “la Marta”, e igualmente hay indicios de esta identificación entre las terciarias regulares franciscanas italianas<sup>47</sup>.

45 ASM, *Bullas de erección*, fls. 3r-19r; RAH, ms. 9/5434, fl. 812r.

46 La importancia de las genealogías femeninas y del peso específico de la obra histórica de las mujeres se plasma en otras muchas fundaciones religiosas, como las que doña María Dávila efectuó en Ávila a comienzos del siglo XVI. Véase María del Mar Graña Cid – La movilización religiosa femenina vinculada a la corte de Isabel la Católica: doña María Dávila y sus fundaciones. *Estudios Eclesiásticos*. 89 (2014) 35-65. Ello encajaba con la teología elaborada en los claustros, también en el contexto de la Orden de Santa Clara. Un ejemplo especialmente importante es el de sor Isabel de Villena antes de 1490: María del Mar Graña Cid – Teólogas de una nueva memoria...; María del Mar Graña Cid – Un paradigma femenino...; María del Mar Graña Cid – Sor Isabel de Villena...

47 Servus Gieben – Vita comunitaria tra i penitenti francescani nei Paesi Basi. In Raffaele Pazzelli y Lino Temperini (eds.) – *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza (1215-1447)*. Roma: Commissione Storica Internazionale T.O.R., 1982, p. 151; María del Mar Graña Cid – Angelina de Montegiove y el movimiento de las terciarias

En línea similar se sitúa Santa Inés, cuya fundación denota la voluntad de rememorar los orígenes de las clarisas. Con su advocación se buscó visibilizar los orígenes de la orden, el entramado relacional femenino que le dio origen y del que se nutrió, así como el referente de autoridad que había utilizado Santa Clara para definir su ideal monástico. La tradición cronística se inclina por un paralelismo de sororidad al señalar que fueron las hermanas Membrilla quienes, tomando por modelo a las dos primeras hermanas y creadoras de la orden, Santa Clara y Santa Inés, adoptaron el nombre de la segunda como reforzamiento de ese vínculo<sup>48</sup>; por lo demás, este proceso fundacional surgió de una relación filial de hija-madre con Santa Clara de Córdoba, como también lo fue, religiosamente, la de Santa Inés con su hermana mayor como verdadera inductora de su vocación, una relación que superó el ámbito de lo personal al dar inicio a la comunidad de San Damián y, en definitiva, a la orden de las clarisas. La similitud con las fundaciones sevillanas, con sendos monasterios de Santa Clara y Santa Inés, igualmente filial el segundo del primero, iniciador de la reforma y finalmente adscrito a la Congregación de Tordesillas, remite a la misma fenomenología y revela la existencia de vínculos y redes de comunicación con dichos cenobios. Esta potente referencia a los orígenes de la orden, con toda la carga reformista de retorno a los inicios, venía representada también por la advocación en su dimensión teológica. La figura de Santa Inés virgen y mártir fue central en la primitiva comunidad de San Damián: por esta gran devoción la hermana de Santa Clara adoptó el nombre; sabemos que era el modelo simbólico por excelencia de la vida contemplativa femenina y que es la única santa expresamente citada por Santa Clara en sus escritos. Fue, pues, un referente de autoridad para las primeras hermanas pobres y para la fundadora así como significativo de su concepción de la vida religiosa<sup>49</sup>.

Por consiguiente, adoptar la advocación de Santa Inés implicaba rememorar los lazos originarios de sororidad y filiación espiritual simbolizando un entramado relacional que se plasmaba en una fundación de autoría colectiva. Pero implicaba también retomar el original proyecto clariano, si no en sus contenidos más radicales –como hubiera sido la adopción de la regla I–, sí en alguno de sus principales referentes espirituales e, incluso, rememorar los componentes relacionales que nutrieron los orígenes de las clarisas como verdadera “orden materna” fundada en la autoridad y en

franciscanas: valoración de la originalidad de su obra (siglos XIV-XVII). *Analecta Tertii Ordinis Sancti Francisci*. 34:170 (2003), p. 214.

48 Aunque sólo se documenta que fue Leonor Fernández de Mesa quien la solicitó al papa, luego, contra lo que dicen los cronistas, la advocación ya estaría elegida en 1471, no en 1475. En todo caso, el referente a los orígenes y la idea de sororidad son indiscutibles.

49 Como recuerda Ida Magli, los textos del ritual de consagración de las vírgenes y monjas se inspiran en la *Passio* de Santa Inés, imagen ideal de la “sponsa Christi” y que le sirve para recalcar el significado de víctima que, a su parecer, asume la mujer consagrada en la historia del cristianismo. Ida Magli – *La donna, un problema aperto: guida alla ricerca antropologica*. Firenze: Vallecchi, 1974, p. 49. Sobre el vínculo de Santa Clara con esta santa: Regis J. Armstrong – *Starting Points: Images of Women in the Letters of Clare*. *Collectanea Franciscana*. 62 (1992) 68-75. La anterior referencia sevillana, en Germán Rubio – *La custodia franciscana...*, p. 214-217.

los vínculos amorosos entre mujeres. El monasterio cordobés de Santa Inés aparece así como un potente referente relacional femenino, como un espacio simbólico a modo de recordatorio visible de los orígenes de la orden, lo que sin duda constituía “per se” un verdadero programa reformista. Es interesante constatar además que la integración de Santa Inés en la congregación fue la concreta expresión institucional de su ideal de reforma en coincidencia con otras comunidades de beatas “beguinas” andaluzas del siglo XV<sup>50</sup>.

El peso histórico femenino y los vínculos de mujeres aparecen también en la advocación de Santa Isabel de los Ángeles. Para algunos cronistas, Santa María de los Ángeles pasó a ser Santa Isabel porque la nueva fundación monástica se instaló junto a una ermita de la Visitación de Nuestra Señora; la elección del nombre se habría hecho en referencia a la madre del Bautista y como medio de imitación indirecta de éste, ejemplo de penitentes en su retiro y al confiar su sustento a la providencia divina. “Modus vivendi” que adoptaron estas religiosas al no poseer bienes, como denotaría la inscripción “In Domino confido” grabada en la puerta de la iglesia. Invisibilizan así la referencia de autoridad y autoría a Santa Clara al recuperar esta fundación, precisamente, la regla escrita por ella, pero también el propio significado femenino de la Visitación. Es claro que la denominación de Santa Isabel ha de relacionarse con este pasaje de la vida de la Virgen, como demuestra el relieve esculpido a la entrada de la iglesia. La Visitación fue una de las advocaciones más directamente promovidas por mujeres durante los siglos bajomedievales. Simbolizaba la asociación femenina y la maternidad femenina de Dios, muy en sintonía con el programa espiritual y el itinerario místico de Santa Clara, y su fiesta acababa de ser sancionada oficialmente en 1475<sup>51</sup>. Por otra parte, es preciso recordar los vínculos específicamente franciscanos de esta advocación, ya señalados páginas atrás, así como la relación con la reina Isabel. Durante su reinado se dio un interesante fenómeno de fundaciones franciscanas femeninas con su nombre: la más destacada fue Santa Isabel la Real de Granada por su importancia político-religiosa; los cronistas la justificaron como rememoración de la santa de Hungría y exaltación de la monarca castellana a un tiempo<sup>52</sup>. Doña Isabel apoyó la fundación cordobesa con sus limosnas y participando a su favor en el pleito suscitado por la ampliación del edificio y por el abastecimiento de agua. Hay que contar también con que en Santa Isabel de los Ángeles, además de adoptarse la regla I, se recuperó otro elemento de autoría de Santa Clara: doña Marina de Villaseca pidió

50 Como las terciarias que residían en la Encarnación de Úbeda, que al parecer eran “beguinas” y quisieron monacalizarse como clarisas de Tordesillas en 1500. Germán Rubio – *La custodia franciscana...*, p. 592, n. 2.

51 Por el papa Nicolás V. Gabriella Zarri – Dalla profezia alla disciplina (1450-1650). In Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (eds.) – *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*. Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 188. Sobre su significado: Mary M. McLaughlin – *Creating and Recreating Communities of Women: the Case of Corpus Domini*, Ferrara, 1406-1452. In Joan Bennet et al. – *Sisters and Workers in the Middle Ages*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1989, p. 268.

52 Alonso de Torres – *Crónica de la Santa Provincia...*, p. 395.



al papa incluir un hospital junto al monasterio; este plan presenta similitudes con los orígenes, bastante tiempo después, de las clarisas capuchinas en Nápoles y remite a la propia experiencia religiosa vivida por las primeras hermanas pobres en San Damián antes de los procesos de institucionalización.

Se trataba, en cualquier caso, de un episodio de la vida de la Virgen. La referencia simbólica a su ser origen de la historia cristiana la hallaríamos, en cambio, en la advocación de la Concepción, fundación a relacionar con el proyecto cortesano femenino que estaba dando origen a la nueva orden religiosa de la Inmaculada Concepción<sup>53</sup>.

### 2.3.3. Redefiniciones sociales

Estas fundaciones crearon espacios de vida social femenina fuera de los marcos habituales o los formularon en términos propios. En su mayor parte integraron grupos de beatas y monjas de muy distintos orígenes al servicio de proyectos comunes. En ocasiones se fundaba para seguir estando juntas o para poder estarlo. Es evidente que aliarse con otras en los procesos de creación significaba subsanar las carencias económicas que sufrían las mujeres, pero también favorecía la posibilidad de libre creación y asociación femeninas. Además, estos vínculos podían entrañar contactos y relaciones fuera del ámbito local y consanguíneo que muestran indicios de la existencia de sistemas de comunicación entre mujeres donde los espacios de dedicación espiritual ejercieron como elementos impulsores, mediadores y aglutinantes.

¿Cómo encajar aquí la sociología de las fundadoras? Hemos comprobado que en su mayoría formaron parte de la oligarquía urbana. Su actuación estaría en sintonía con el fracaso –palpable en el último tercio del siglo XV– de un sistema urbano independiente del control señorial<sup>54</sup> y podría emplearse como ejemplo de la incidencia en el ámbito religioso de los procesos de señorialización urbana y de hegemonía nobiliaria. Sin embargo, las creaciones de las mujeres no sirvieron, o no por completo, a las lógicas androcéntricas de linaje: se situaron del todo o en parte fuera de ellas, sin dar cabida a intereses de mediación a su favor o de perpetuación, o bien favorecieron en exclusiva a las mujeres del mismo creando genealogías femeninas.

Esto fue así porque buena parte de las comunidades, incluso las más regularizadas y pese al elevado origen social de sus promotoras, ofrecieron espacios de integración femenina con elevadas cotas de libertad y capacidad de manipulación propias. Las formas de vinculación femenina, consanguínea y artificial, aun pudiendo

53 Sobre el origen de este nuevo instituto, véase María del Mar Graña Cid – *Beatriz de Silva (ca. 1426-ca. 1491)*. Madrid: Del Orto, 2004. El peso de la Virgen como origen de la historia también en María Dávila; sobre esta dama de la reina Isabel y el análisis de sus acciones en el marco de la construcción de la noción de reginalidad, véase María del Mar Graña Cid – *La movilización religiosa femenina...*, p. 64-65 y anteriores.

54 Rafael Sánchez Saus – *La nobleza andaluza en la Edad Media*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005, p. 58.



estar mediatizada en parte por los intereses de linaje, ofrecía posibilidades alternativas al servicio de los intereses de las mujeres y sus propuestas evangélicas interclasistas. Características manifestadas en su tendencia a no vincular sus creaciones con sus linajes paternos mediante vínculos de patronato, en su intervencionismo en materia dotal contrariando o matizando los intereses económicos nobiliarios, o en su política de reclutamiento, que admitía realidades interclasistas y bloqueaba el predominio del linaje del padre. Desde esta perspectiva, las fundaciones monásticas reformistas impulsadas por mujeres antes de 1490 ofrecen formas de integración y relación humana alternativas a la doble realidad esencial que conformó el sistema político urbano bajomedieval, sobre todo a lo largo del siglo XV: la estructura de linajes y la constitución de hermandades ciudadanas<sup>55</sup>.

Su propuesta política, fundada en su inspiración religiosa evangélica, señalaba la posibilidad de integración y convivencia pacíficas de los diversos sectores sociales, altos y bajos, como bien demuestra el ejemplo interclasista de Santa Marta en un momento de extrema dificultad y violencia política urbana<sup>56</sup>. Ciertamente que la inspiración reformista no pudo plantear un modelo de integración entre bandos dada la evidente adscripción sociológica de este cenobio al grupo encabezado por el conde de Cabra; sin embargo, se plantea la posibilidad de que los sectores sociales inferiores que se integraron en esta comunidad, en su mayoría beatas o sus parientas, no tuvieran ninguna relación con el mismo, lo que configuraría una realidad sociológica y política doble que no será posible verificar mientras no se efectúen estudios prosopográficos detenidos.

### 3. Monacato femenino e imposiciones del poder (1491-1500)

A partir de 1491 se percibe en Córdoba un giro político muy condicionado, sobre todo, por la evolución de la propuesta observante en las órdenes mendicantes y, desde 1495, la imposición de la reforma promovida por los Reyes Católicos, fenómenos coincidentes con el desarrollo de la hegemonía oligárquica en el gobierno urbano. Fueron iniciativas de los poderes dominantes caracterizadas por su afán de control y uniformización de las formas de vida femenina. Las fechas son muy significativas, pues en 1497 el papa Alejandro VI establecía, a petición de los monarcas, que las religiosas reformadas debían someterse a la jurisdicción de las congregaciones observantes de sus respectivas órdenes<sup>57</sup>. Hubo dos grandes tendencias características:

55 M<sup>a</sup> Concepción Quintanilla Raso – Política ciudadana y jerarquización del poder: bandos y parcialidades en Cuenca. En *la España Medieval*. 20 (1997), p. 224.

56 M<sup>a</sup> Concepción Quintanilla Raso – El dominio de las ciudades por la nobleza: el caso de Córdoba en la segunda mitad del siglo XV. In *La Ciudad hispánica...*, p. 109-124.

57 José García Oro – Conventualismo y Observancia: la reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI. In Ricardo García-Villoslada (dir.) – *Historia de la Iglesia en España*. t. III-1<sup>o</sup>. Madrid: EDICA, 1980, p. 283-284.

### 3.1. Una nueva fase de transformación de beatas en monjas

Con las fundaciones religiosas promovidas por mujeres a partir de 1491 parece haberse perseguido preservar espacios propios frente al avance de los controles de poder y sus presiones sobre las religiosas<sup>58</sup>. Se trató de los últimos procesos de monacalización beata que ellas protagonizaron en la ciudad. Ofrecen fisonomías nuevas: no se documenta participación nobiliaria femenina externa y fueron de plena automutación, probablemente inducida por la presión institucional. Se dieron situaciones de tensión y dificultad en relación con los frailes mendicantes de la Observancia institucionalizada, tanto franciscanos como dominicos. Si los procesos pudieron ser fruto de las presiones, hubo muestras de resistencia frente a las mismas visibilizada en reorientaciones fundacionales. La precipitada monacalización de las terciarias regulares de Santa María de los Ángeles al poco de su creación acaso ya debiera incluirse en esta fenomenología. De hecho, cabría interpretar su vinculación al vicario general ultramontano de los franciscanos observantes y no a la Observancia local cordobesa como un posible intento de eludir el absorbente programa de control femenino que ésta protagonizaba. Las dificultades con los observantes cordobeses se documentan sobre todo desde 1495.

Esta monacalización fue seguida por otra en clave dominica, *Santa María de Gracia*. En febrero de 1492, las beatas de Cárdenas de San Llorente formulaban su deseo de ser monjas dominicas y el prior del convento de San Pablo y vicevicario de Andalucía de la Orden de Predicadores señalaba que habían donado su residencia y rentas a la misma en manos del vicario general de la Observancia al objeto de “hacer monasterio en ellas”. Sin embargo, cuando en junio de 1498 expedía Alejandro VI la bula fundacional se había dado un cambio de jurisdicciones: seguirían las reglas de la Orden de Predicadores pero bajo la obediencia del obispo de Córdoba. La comunidad monástica ya debía funcionar en 1499-1500<sup>59</sup>. La institucionalización de las beatas del Cañuelo como monasterio agustino de *Santa María de las Nieves* fue un proceso de automutación al parecer decidido por ellas mismas a partir de 1500. Siguieron una primera fase de conversión en terciarias regulares –o quizá sólo fue un proyecto– para acabar después como monjas agustinas en el breve plazo de cinco años. Otra reorientación, en este caso en una fundación “ex novo”, fue *Nuestra Señora de la Concepción*, proyectado como dominico y finalmente culminado como cisterciense: en 1506, Julio II establecía que fuese similar en todo al de Santa María de las Dueñas<sup>60</sup>.

58 Tracé un panorama sobre esta cuestión en lo relativo a las terciarias franciscanas en María del Mar Cid – Una tentativa frustrada...

59 AHPCProt, Oficio 14, leg. 27, cuad. 3, fl. 24r; CMC, 1492-2; ASMG, legs. sin clasificar; RAH, ms. 9/5434, fls. 442r-445r; ACC, *Protocolo general... convento de Santo Agustín*, fl. 28rv; CMC, 1499-3.

60 RAH, ms. 9/5434, fls. 815r-817v.

### 3.2. El proyecto monástico femenino del poder

Los varones de la oligarquía urbana se involucraron en la actividad fundacional en la última década del siglo XV, sobre todo en los años de tránsito al XVI. Ofrecen un vínculo de identificación muy estrecho con la Orden de Predicadores. Años después, fuera ya de nuestro marco de estudio, cederían el protagonismo al alto clero local.

El primer caso fue un proyecto matrimonial similar en parte al de Santa Cruz, pero, a diferencia de éste, totalmente vinculado a los intereses de las autoridades religiosas, en concreto de la Orden de Predicadores. Casi coincidiendo con el cambio de obediencias protagonizado por Santa María de Gracia, se iniciaba en 1499 una nueva fundación dominica femenina, *Regina Coeli*, bajo la jurisdicción de la Observancia dominica, como si la orden no pudiese renunciar a la creación de monasterios femeninos a finales de los 90, posible prueba de su afán y capacidad de control. Decidieron la fundación don Luis Venegas, hijo del señor de Luque Pedro Venegas, y su mujer doña Mencía de los Ríos, hija del veinticuatro Diego Gutiérrez de los Ríos. Matrimonio sin descendencia, ese año disponían en sus testamentos la fundación de un monasterio femenino en sus casas residenciales. En caso de fallecer sin haber culminado la obra, la responsabilidad recaería en los dominicos de San Pablo, a los que involucraban directamente en el proceso junto con los señores de Luque y Fernán Núñez. Ambos esposos se nombraban mutuamente albaceas con el prior de San Pablo. Fue doña Mencía quien inició la construcción al enviudar. En 1506 efectuaba la dotación y daba poder para tomar posesión a los priores de los conventos de Escalaceli y San Pablo más dos frailes de éste. Julio II otorgaba la bula de erección en 1508<sup>61</sup>.

A esta fundación le sucedió otro proyecto dominico femenino también denominado, significativamente, *Santa María de Gracia*, que se pretendía sometido a la Orden de Predicadores, pero que no llegó a culminarse. Se había rebasado ya la fecha de 1500. En 1510, fue el cabildo catedralicio el principal impulsor de la transformación del beaterio del Chantre Morales en monasterio cisterciense bajo denominación de la *Encarnación*.

### 3.3. Conciencia femenina y presión de género

Las fundaciones monásticas promovidas por mujeres siguieron estando signadas por el componente reformista y novedoso. Dieron origen a las monjas de las órdenes de Santo Domingo y San Agustín, carentes de ellas hasta entonces en la ciudad y el obispado cordobés. Con todo, los procesos figuran muy condicionados por el hecho de que las reformas masculinas ya se hubiesen consolidado bajo el signo de la

61 RAH, ms. 9/5434, fls. 742r-753r, 754r-763v; AGOP, libro Kkk, pars 1ª, fls. 167r-168r.

Observancia. A esto, se sumó que la reforma de los Reyes Católicos hiciese suyo el modelo femenino que los observantes estaban diseñando. También fue característico de estos años el afán de los frailes reformistas por adueñarse de la ciudad o hacerse sentir con más fuerza en ella, para cuyo logro vieron necesario controlar a las mujeres religiosas. Se generó una dialéctica femenino-masculina que opuso el deseo femenino de autonomía al masculino de institucionalización y control. Tensiones y conflictos estuvieron por ello a la orden del día.

Los afanes femeninos por eludir el gobierno observante local tras unos precedentes de contacto, posible animación fundacional e, incluso, amistad, fue un hecho de notable relevancia entre las monjas mendicantes nacidas en este momento y que revela el endurecimiento de las condiciones relacionales entre los frailes y las religiosas. El cambio de adscripción jurisdiccional de Santa María de Gracia desde su filiación inicial dominica observante no dejó de ser un hecho extraordinario que tuvo como resultado que una casa de dominicas se situase bajo la jurisdicción del obispo. Se ha destacado el “clima fuertemente autoritario” que reinaba en la provincia dominica reformada<sup>62</sup>, de la cual formaban parte todos los conventos dominicos andaluces en 1493. No podía ser más anómalo ni más significativo el giro protagonizado por estas mujeres, máxime si se tiene en cuenta el elevado nivel de intervencionismo de que hicieron gala las autoridades masculinas de la orden en la promoción de sus fundaciones femeninas cordobesas. Tras ello debieron anidar cuestiones de poder y de autonomía femenina. Pero si la obediencia episcopal de Santa Marta, como la de las primeras cistercienses, era fruto del rechazo a la admisión femenina de los religiosos de sus respectivas órdenes, la de Santa María de Gracia se debería a un rechazo inverso, el de las propias religiosas, a someterse a la jurisdicción dominica. Lamentablemente, no es posible determinar los motivos de esta indudable búsqueda de autonomía femenina, si hubo algún tipo de enfrentamiento o desacuerdo con los frailes, máxime dado que ellas siguieron fieles a su opción espiritual dominica inicial pese a no integrarse en la orden.

Estas rápidas transformaciones en un contexto de institucionalización generalizada invitan a señalar dos posibles razones. La primera, una respuesta femenina a la que debió ser fuerte presión externa sin abandonar intereses autónomos. La opción agustina de las beatas del Cañuelo bien pudo considerarse una última solución: la Orden de San Agustín no era un instituto tan potentemente centralizado como los otros<sup>63</sup> ni contaba con fundaciones femeninas en Córdoba; además, las beatas del Cañuelo habían desarrollado una espiritualidad apostólica fácilmente identificable con

62 José García Oro – *Conventualismo y Observancia...*, p. 264.

63 Acaso por ello se monacalizasen estas beatas. Su opción por la Orden de San Agustín pudo ser una forma de elusión de las centralizadas observancias de franciscanos y dominicos, tal y como se documenta en otros ámbitos andaluces y castellanos. Véanse: José María Miura Andrades – *Frailes, monjas y conventos...*, p. 263; Ángela Muñoz Fernández – *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*. Madrid: BAC, 1994, p. 86-87.

el agustinismo y el fuerte sentido comunitario de éste pudo conectar con la sensibilidad beata en un momento de excesivo control de otras propuestas quizá relacionalmente más atractivas como la Orden de Santa Clara. Pero también es preciso tener en cuenta la incidencia del grave contexto de crisis desatado a finales del siglo XV: acaso las dificultades económicas amenazasen la pervivencia del beaterio y sólo la institucionalización garantizase su subsistencia; no se olvide que los beaterios espontáneos habían surgido con contenidos y objetivos propios, lo cual quedaría demostrado en la tardanza de su monacalización, pero también con bases económicas insuficientes como para acometer ésta sin ayudas. El interés primero por hacerse terciarias bien pudo suponer, por otro lado, la única forma de mantener su vocación religiosa laica, deseo imposibilitado por la presión institucional externa. En cualquier caso, las beatas del Cañuelo protagonizaron una monacalización especial en sus cotas de autonomía: al efectuarla sin patronos y buscar espacios religiosos jurisdiccionalmente menos definidos no se sometieron plenamente a los esquemas de poder imperantes aunque ello implicase vivir en precariedad material.

Por su parte, el hecho de que la monacalización final de las terciarias de Santa María de los Ángeles conllevase un cambio de peso, situarse bajo la obediencia de la jurisdicción observante ultramontana y no de la custodia observante de Sevilla, igual que las fundaciones del reformador predescalzo franciscano fray Juan de la Puebla, invita a pensar en dos posibilidades: primera, que la petición de fundar una casa de terciarias regulares hubiese sido fruto de la presión de los frailes observantes más que de un auténtico convencimiento de doña Marina; segunda, que ésta hubiese cambiado de opinión ante la posibilidad de sustraerse de la obediencia observante local, mucho más inmediata y controladora, máxime en un contexto de enfrentamiento entre los observantes y los nacientes proyectos descalzos. Sin embargo, la fundación se vio sometida a dicha obediencia poco después al imponerse la reforma de los Reyes Católicos sobre los monasterios femeninos, que en Córdoba se dejó sentir a partir de 1494. El cambio se produjo con tensiones y dificultades ya que los observantes no respetaban algunos de los privilegios otorgados por Inocencio VIII a doña Marina, básicamente una autonomía y capacidad de maniobra incompatibles con la evolución de las políticas jurisdiccionales de la Observancia respecto a las religiosas<sup>64</sup>.

Es clara la manifestación de una conciencia femenina en todas estas acciones. Otros procesos fundacionales denotan el mismo afán de enfatización simbólica de las genealogías femeninas que hemos comprobado para el período anterior. En el caso del monasterio de la Concepción, la decisión de acabar siendo cistercienses y no dominicas pudo tener que ver con tres cosas. El hecho de que el proyecto de Beatriz de Silva se

64 En concreto, en febrero de 1495 tuvo que solicitar nuevamente doña Marina licencia al papa para poder entrar con toda libertad en el monasterio sin que los franciscanos observantes se lo impidiesen. *AV, Reg. Suppl.* 1000, fl. 56r.

hubiese concebido como cisterciense años después de que se formulase el cordobés<sup>65</sup>, lo que pudo motivar el cambio de orientación final de éste; incluso, esta modificación tendría a su vez un carácter reivindicativo porque se adoptó cuando la comunidad toledana atravesaba por una situación de dificultades marcada por la desvirtuación y franciscanización del proyecto original<sup>66</sup>. Igualmente pudo pesar un rechazo de la centralizada orden dominica a aceptar un proyecto de estas características, así como la búsqueda de grados de autonomía femenina muy en línea con el comportamiento mostrado por la propia Beatriz de Silva y que doña Beatriz de los Ríos plasmaba, entre otras cosas, en su deseo de elaborar ella misma las constituciones de su fundación. A diferencia de los dominicos, el Císter no contaba con un modelo de reforma centralizado bajo cuya jurisdicción debieran inscribirse las monjas, lo que facilitaba la autonomía y capacidad de intervención de la fundadora. Otro de los objetivos más relevantes de esta fundación era crear un espacio de integración de sus parientas bajo la autoridad de la Virgen María plasmada en la advocación y dada la especial devoción de la fundadora hacia quien “siempre tuve y tengo por abogada y por señora en todos mis fechos”: doña Beatriz establecía ser enterrada en la iglesia del monasterio, en el altar mayor, en una sepultura donde también debían colocarse los huesos de su madre, doña Inés de Montemayor; elegía como primera abadesa a su prima doña María de los Ríos, monja en Santa María de las Dueñas y con un problema de discapacidad o “defecto natal” cuya naturaleza no se especificaba; además, priorizaba el ingreso en la comunidad de sus parientas, tanto por vía materna como paterna, y su ejercicio del gobierno interno<sup>67</sup>.

En contraste con todo esto, las fundaciones religiosas que comenzaron a promover los titulares oligárquicos a finales del siglo XV y que culminarían en el XVI ofrecen un notorio elemento común que las aleja del reformismo de promoción femenina: su estrecha conexión con los intereses del poder y su carácter uniforme. En su mayoría se inscribieron en el modelo de reforma oficial denominado Observancia, un modelo que no se implantó verdaderamente hasta una fase tardía, y que era muy diferente al que inicialmente habían promovido las mujeres. Recortaba las posibilidades de autonomía y creación femeninas enfatizando el sometimiento jurisdiccional de las religiosas a las autoridades eclesiásticas así como su papel de instrumento al servicio de los intereses de reproducción nobiliaria. Se subrayaba también la clausura. Ello coincidió con la definitiva consolidación aristocrática y señorial de la Edad Media

65 Beatriz de Silva vivía en Toledo desde 1484 al estilo beato y bajo advocación concepcionista mientras preparaba la fundación monástica y no fue hasta 1489 cuando decidió la orientación cisterciense junto a la reina católica. María del Mar Graña Cid – *Beatriz de Silva...*, p. 22. Algunos cronistas defendieron el paralelo entre ambas fundaciones: Agustín de Herrera – *Vida de la venerable virgen...*, p. 81-82.

66 De hecho, en 1506, fecha de la fundación de la Concepción de Córdoba como monasterio del Císter, las concepcionistas de Toledo se trasladaban al antiguo convento de San Francisco. María del Mar Graña Cid – *Beatriz de Silva...*, p. 41.

67 AHN, *Nobleza*, Fernán Núñez, caja 468, doc. 5.

tardía<sup>68</sup>. Los monasterios femeninos se concibieron al entero servicio de los linajes y en ellos se incardinaron material y espiritualmente. Esto, además de conferirles una fuerte impronta de privacidad, los hizo partícipes de los procesos de reforzamiento linajístico en su definición agnaticia y en la vinculación de sus bases materiales plasmada en el mayorazgo. Podría afirmarse que no hubo un interés masculino por las reformas femeninas en sí, sino que los varones aprovecharon las órdenes religiosas o corrientes espirituales que más convenían a sus intereses; precisamente, en estos años la nobleza cordobesa estableció una verdadera alianza con la Observancia consolidada. Fue especialmente notorio su vínculo con la Orden de Predicadores. En la ciudad de Córdoba, las fundaciones de dominicas estuvieron estrechamente ligadas a intereses androcéntricos.

#### 4. Una última reflexión

Durante los últimos treinta y cinco años del siglo XV se detecta en la ciudad de Córdoba un arrollador protagonismo de las mujeres en los procesos de fundación de nuevas instituciones religiosas. Ellas coparon prácticamente al 100% tanto las iniciativas fundacionales como los nuevos espacios, pues no hubo fundaciones para religiosos. Otro rasgo importante fue el carácter reformista de las nuevas creaciones. Podría hablarse de un fenómeno de “reformismo femenino institucional” con gran peso específico urbano. No fue uniforme en fisonomías canónicas ni en evolución cronológica. Sin embargo, aunque se perfilan con nitidez las dos grandes fases a las que hemos pasado revista en estas páginas, hemos comprobado que hubo elementos compartidos entre una y otra. Sobre todo, una notoria conciencia femenina que se proyectó en diferentes formas de manifestación.

Hemos valorado las fundaciones religiosas en varias dimensiones. Crear un nuevo espacio de vida espiritual significaba materializar un proyecto con rasgos propios que tanto incidían en lo ideológico como en lo vivencial: la inspiración teológica atañía a lo espiritual y religioso, pero también a lo cultural, y ofrecía posibilidades de manipulación simbólica con las que incidir en las ideologías del tiempo; junto a las

68 Las fundaciones nobiliarias se produjeron en un momento de consolidación de los linajes y de definición más nítida de sus jerarquías a nivel oficial: a partir de la segunda mitad del siglo XV y especialmente durante los primeros años del XVI se fueron otorgando diversos títulos a los más señalados. Antonio Collantes de Terán – Los señoríos andaluces: análisis de su evolución territorial en la Edad Media. *Historia, Instituciones, Documentos*. 6 (1979), p. 105. Junto al crecimiento cuantitativo, el fenómeno cualitativo de “plenitud del sistema de relaciones sociales y de poder organizado en torno a las aristocracias”, que consolidan sus linajes y patrimonios [Miguel Ángel Ladero Quesada – Ensayo sobre la historia social de Andalucía en la Baja Edad Media y los motivos del predominio aristocrático. In *Andalucía Medieval: I Coloquio de Historia de Andalucía*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1982, p. 219-244, 3 y 16], fenómeno que sirve de telón de fondo al anterior. Lo cual se plasma también en el desarrollo de una baja aristocracia urbana que incrementa su presencia en los órganos de gobierno municipal [José Luis del Pino García – El concejo de Córdoba a fines de la Edad Media: estructura interna y política municipal. *Historia, Instituciones, Documentos*. 20 (1993), p. 367] y reproduce los modelos de comportamiento de la alta nobleza.



formas organizativas, podían presentarse como referentes alternativos a los valores y estructuras dominantes y ofrecer propuestas de cambio. El binomio mujeres-reforma figura inseparable del nuevo proyecto humanista, pero arroja luz sobre un Humanismo femenino que presentó una notoria conciencia del ser mujer y un concepto propio respecto a lo que ello suponía. Las características de las distintas fundaciones a las que hemos pasado revista en estas páginas muestran indudables coincidencias con los argumentos enarbolados por el sector feminista de la Querella de las Mujeres, básicamente el valor del sexo femenino, sus capacidades autónomas, la revisión de las relaciones de y entre los sexos y la reivindicación de la obra histórica femenina. Los afanes de equiparación con los varones que es posible percibir en algunos casos se inscribirían también en los ideales humanistas aun alimentándose de la secular tradición de “sineisactismo” propia de la religión cristiana. La ciudad se convirtió en el espacio de plasmación ideal de estas propuestas, cuya dimensión cívica y propagandística, sin duda conscientemente buscadas por las impulsoras de las creaciones religiosas, es preciso subrayar.

Habría, pues, un componente de reivindicación desde los mismos orígenes del fenómeno reformista femenino aquí analizado, componente al que, en la segunda fase que hemos delimitado, se añadieron posturas de resistencia y una notoria dialéctica femenino-masculina que también permite entablar paralelos muy evidentes con la Querella. Los mismos contenidos de la reacción de los poderes dominantes, ya en los años finales del siglo XV, parecen ejemplificar a la perfección las ideas defendidas por el sector misógino del debate sobre las mujeres, básicamente su inferioridad y debilidad, argumentos habitualmente esgrimidos para controlar sus vidas y proyectos y justificar su sometimiento. En este marco se entiende mejor la imposición de la clausura y el control jurisdiccional.

En todo caso, el estudio de las creaciones de las mujeres, bien fuesen espacios de enfatización de la diferencia femenina, de ensayo de proyectos de equiparación entre los sexos o de resistencia ante las imposiciones externas, revela una gran libertad en la conciencia de ser y en las formas de actuar y una clara conciencia de la propia autoridad. Libertad y autoridad sin duda ligadas a los reconocimientos de autoridad histórica que estas mujeres manifestaban en sus creaciones, creaciones que concretaban genealogías femeninas, una tradición en clave sexuada. Y también, de forma muy especial, a su raíz evangélica última, nutriente fundamental de sus propuestas de reforma. Con ellas, vinieron a decir a sus contemporáneos que otro mundo era posible y que el mensaje cristiano primigenio debía ser reactualizado en clave de re-generación religiosa e institucional<sup>69</sup>. Ciertamente, ello fue admitido porque la institución eclesiástica no había

69 Para completar estas ideas con referencias textuales, véanse, sobre todo, María del Mar Graña Cid – Teólogas de una nueva memoria... y María del Mar Graña Cid – La feminidad de Jesucristo....



perfilado aún, o no por completo, sus propios organigramas institucionales reformistas ni sus consiguientes líneas de control; de ahí que, en la última fase, las resistentes a la política de las órdenes religiosas todavía pudiesen situarse bajo la obediencia del obispo. Otra clave explicativa radica en el hecho de que las fundadoras fuesen capaces de eludir el peso del control de linaje o bien de reorientarlo en función de sus propios intereses, acaso porque el sistema oligárquico no alcanzó su plena maduración, o quizá más bien no maduró plenamente sus políticas celibatarias femeninas y su vínculo con las instituciones religiosas, hasta los años finales del Cuatrocientos<sup>70</sup>.

---

70 Para comprender estos procesos, remito a lo estudiado en María del Mar Graña Cid – *Religiosas y ciudades...*, especialmente p. 291-356.